بعض القراءات
لظاهرة الأصولية الإسلامية
في هذا العصر

محمد الكتاني

أود بادئ ذي بدء أن أشير إلى أمرين :

– الأول أن ما كتب عن الأصولية الإسلامية، وغيرها من الأصوليات من دراسات وأبحاث أكاديمية ومقالات وحوارات صحافية يتجاوز تعدادها الآلاف في مختلف اللغات[1]. وهو ما يبعث على الاعتقاد بأن الإلمام الشامل بالموضوع في مقاربة محدودة مهما استطالت، إن هو إلا ضرب من الطموح الخادع. ولذلك فإن حديثي لا يعدو أن يكون مجرد لفت النظر إلى تشعب الموضوع وتراكمات القول فيه. مقتصراً على بعض القراءات للظاهرة.

– والأمر الثاني يترتب على الأول وهو التساؤل : هل يحتاج الباحث حقا إلى تقصي جل ما كتب في الموضوع مما قد يستغرق الزمن الطويل، أم أن هذا التراكم ليس سوى تكرار واجترار. وأن على المرء أن يعنى بمذاهب الرأي في تحليلها. ولعل هذا الخيار هو الأكثر واقعية وفائدة.

لقد تداخلت في دراسة ظاهرة الحركات الأصولية الإسلامية شتى التفاسير، وسميت بأكثر من تسمية، وفي مقدمتها «الأصولية»، والتشدد الديني، و«التطرف»، و«الإسلام السياسي»[2]. وإن كان بين هذه المسميات حدود متحركة قابلة للنقاش، ويمكن تصنيف الجهات التي تحدثت عنها في ثلاث على الأقل. أولها الأقلام الخارجية، الأوربية المعنية بالحركات الأصولية بوجه عام، وبالإسلامية بوجه خاص. وهذه تمثل الرؤية الخارجية لـــ «الأصولية الإسلامية». وثانيها الأقلام العربية المتأثرة بالمنظور الغربي، التي تضع الأصولية في خانة كل توجه ديني وإسلامي في مقابل العلمانية والحداثة. والجهة الثالثة الأقلام النقدية الإسلامية، التي تمثل الرؤية الداخلية للأصولية الإسلامية. وفي سياق هذا التفسير أو ذاك تتعدد المنظورات إلى أسباب ظهورها كما سنرى بعد قليل.

والملاحظ أن لفظ الأصولية في اللغة العربية لم يستعمل في هذا العصر إلا تعريباً للفظ الأجنبي Fondamentalism، الذي راج أول الأمر في الإعلام الغربي، والذي يعني، كما ذكر ذلك قاموس أكسفورد، التمسك الصارم بالمضامين «الأرثوذوكسية» التقليدية، وبحرفية النص المقدس (بالنسبة للتوراة والإنجيل). مع التشديد على معاداتها للحداثة والليبرالية[3]. كما أن قاموس لاروس الفرنسي يعرف «الأصولية» بكونها تتمثل في موقف المتدينين، الذين يرفضون تكييف

أي عقيدة مع التطور، أو مع الظروف المتجددة. والقاموسان معا الفرنسي والإنجليزي ينطلقان من تحليل «الأصولية المسيحية»[4].

أما المفكر الفرنسي روجي گارودي فيؤرخ لهذا المفهوم من خلال ظهوره في المعاجم، ويقول : إن كلمة «أصولية» لم تدرج في أي قاموس قبل معجم «روبير الكبير» Le grand Robert. وإذا كان هذا المفهوم قد ارتبط في نشأته بالعالم المسيحي، إلا أنه تطور فيما بعد ليشمل كافة الجماعات الدينية المتشددة المعادية للفكر الليبرالي. ومن هنا تعتبر «الأصولية» ذات معان متعددة وغامضة، فيتسع مفهومها ليشمل المجموعات المحافظة المغالية المتشددة من «اليهود» وسائر العناصر الانفصالية، كجماعة السيخ بالهند، وحركات التاميل في سيرلانكا ومجموعات الهندوس المعادية للحضارة الغربية.

ويبرز گارودي كل الصفات التي تعتبر أساسية في «الأصولية» الدينية بوجه عام. ومنها التعصب والانغلاق، ورفض التطور والأخذ المتشدد بالتراث. ويظل العنف عند الأصوليين مبرِّراً لاعتقادهم بأنهم مسؤولون عن تغيير أفكار الآخرين بأي وسيلة. وبأن ما يؤمنون به هو الحقيقة المطلقة. أما في نظر إيمانويل هيمان Emmanuel Hayman مؤلف كتاب «الأصولية اليهودية» فأهم ما يطبع «الأصولية» هو تقيد الأصوليين «بالنص الديني»، والذي يعتبر مرجع كل معرفة بالحقائق الخالدة، الصالحة لكل زمان ومكان. وأن هذا النص ينطوي على الإجابة المطلوبة على أي سؤال من السؤالات الحاضرة والمستقبلية[5].

وهو يلمح هنا – وهو على حق – إلى أن الدين لا يقوم إلا على المعتقد المطلق. وهو اعتبار «الحقيقة» التي يعبر عنها حقيقة مطلقة لا تقبل الجدل، وقادرة على استيعاب الحياة الإنسانية في الماضي والحاضر والمستقبل. وأن

الدين تام بكل ما يعنيه ذلك من كمال. ولهذا يطلق على هذه النزعة أيضا مصطلح L'intégrisme. وهو مفهوم ظهر من صميم التطرف المسيحي الرافض لأي اجتهاد أو تأويل للنص الديني(6).

فإلى أي حد يمكن القول في ضوء المعطيات بوجود أصولية إسلامية ؟

نرجع إلى بحث المصطلح ونشأته في اللغة العربية :

يدل لفظ «أصل» في اللغة العربية على ما يرتكز عليه البناء أو يستند إليه. وعلى ما يعتبر مصدراً لغيره وأساسا له. وقد نقل هذا المعنى المادي للأساس إلى المعنى المجازي في الاصطلاحين الفلسفي والشرعي. ففي الفلسفة والمنطق يطلق الأصل على ما يثبت به الحكم من غير حاجة إلى غيره وعلى المبدأ الذي لا يحتاج إثباته إلى برهان. وأما في الفقه الإسلامي فيدل لفظ «الأصل» على دليل الحكم ومرجعه من نص القرآن أو الحديث أو حكم الإجماع. ولهذا قالوا : «أصول الفقه» أي مصادر الشريعة الإسلامية، باعتبارها أصولا للأحكام الفرعية، ومرجعا لاستنباط الأحكام المفصلة من مبادئها الكلية. أما لفظ «الأصولي» فقد ورد في الثقافة الإسلامية في عهود متأخرة، للدلالة على المتخصص في علم «أصول الفقه». وقد استعمله الإمام الشاطبي بهذا المعنى في كتابه «الاعتصام». أما الشيعة فيطلقون «الأصولي» على الآخذ بالقياس في مقابل من يأخذ بالخبر من فقهاء الشيعة عن الأئمة المعصومين(7).

ومن مصطلحات الثقافة الإسلامية «أصول الدين». وهو علم يختص بالعقائد الإسلامية الأساسية، المتعلقة بصفات الله الواجبة وكمالاته المطلقة، وبالنبوة، وبالمعاد وبسائر «السمعيات». ويقابل علم «أصول الدين» علم «الفروع».

وهو الفقه بأحكام الشرع. فالذين ينظرون إلى أصول العقيدة ويعتمدون في إثباتها على الاستدلال العقلي والنقلي هم المتخصصون في علم «أصول الدين». وهم الأحرى بأن يقال لهم «أصوليون». والذين يهتمون بتفريع أحكام الشريعة واستنباطها من أدلتها المرجعية، هم الأحرى بأن يقال لهم «فروعيون». غير أن الفقهاء أطلقوا على المتخصصين في أصول الفقه والنظر في أدلته ومناهج الاستنباط منها لفظ «الأصوليون». وهو ما جرى عليه الاستعمال الفقهي الأكاديمي منذ عهد الشاطبي إلى اليوم.

ويمكن أن نستخلص من هذه الملاحظات أن الفكر الإسلامي في العهد القديم لم يستعمل لفظ «الأصول» إلا في أصول المعتقدات، كالإيمان بالله وبالرسالات السماوية وباليوم الآخر، أو في أصول الأدلة المتعلقة بالتشريع الإسلامي التي يمكن الاستنباط منها، وأن القدماء لم يستعملوا قط لفظ «الأصولية» ولا نسبوا إلى علم «أصول الدين» أو علم «أصول الفقه» أيّ مذهب من مذاهب العقيدة أو الشريعة. فلفظ «الأصولية» في الفكر الإسلامي أو العربي المعاصر مفهوم مستحدث، أو بالأحرى لفظ مترجم، حمل معه المضمون الإيديولوجي الأوربي، وارتبط به في الترويج الإعلامي. وبذلك أخذت الأصولية معنيين من حيث الإطار المرجعي، وهما : المعنى الأصيل والمعنى الدخيل.

أما المعنى الأصيل فيدل على المنهج الذي لا يعتد إلا بالأصول المرجعية لفهم الدين وممارسة شعائره أو إحيائه أو تجديده، انطلاقا من تلك الأصول، معتبراً أن الفروع المتراكمة أصبحت حاجزاً عن أخذ الإسلام من ينابيعه الأولى. ومن هذا المنظور الأصولي تبلورت النزعة الفكرية التي تعتبر أن حقيقة الإسلام الجامعة والمكتملة تتجلى في أصوله، أي في عقائده وقيمه الثابتة، المتمثلة في

القرآن والمبينة في السنة. فهذا ما يعتبر ثابتا وأصلا لا يقبل التغير ولا التطور. وأما فروع الأحكام المؤسسة على تلك الأصول فيمكن الاجتهاد فيها والتعويل في وضعها على مقاصد الشريعة. وأن الإسلام يظل برغم الاجتهاد في الفروع جوهراً قائما وعقيدة ثابتة. وإن كان البعض قد تطرف في اعتماد الأصول الدينية فحصرها في القرآن فقط، وإقصاء السنة النبوية منها، بدعوى ما شابها من انتحال ووضع وكذب[8]. أو اعتماد بعضهم الآخر على الأصلين الكتاب والسنة فقط كما عند «جماعة التكفير والهجرة» في مصر بقيادة مصطفى شكري[9].

وأما المعنى الدخيل للأصولية، المستحدث في هذا العصر فهو الذي يسمى بها حركات التطرف والتشدد في ممارسة الشعائر والعبادات، واعتبار بعض الأحكام الفرعية أحكاماً أصلية، كوجوب التحاء المسلم وتحجُّب المسلمة على الصورة التقليدية القديمة. كما أن من معنى الأصولية الدخيلة الحركة القائلة بأسلمة الحكم السياسي، وتطبيق الشريعة ووجوب تقويض الأنظمة العلمانية.

وفي ضوء التفرقة بين المعنيين الأصيل والدخيل ذهب أحد المفكرين المصريين إلى حصر الحركة الأصولية الإسلامية في نمطين : أولهما الأصولية العقلية أو الروحية. والثاني الأصولية الحركية أو السياسية. فالأصولية الأولى هي التيار الذي يستهدف العودة إلى فهم الإسلام من أصوله المرجعية، مع الانفتاح على الاجتهاد فيما سكت عنه الشرع دون غلو ولا إفراط. وأما الأصولية الثانية الحركية فهدفها استرجاع سلطة الشريعة على المجتمع بيد طائفة معينة، دون اهتمام بتجديد العقيدة أو تحرير العقل من الخرافة. ومن هذا المنطلق فإنها تجعل من الدين والشريعة حزباً يمتلك الحقيقة وحده ويكفر من عداه[10].

وهذا هو المنحى الذي عبر عنه الشيخ عبد السلام ياسين في المغرب، حيث انتقد الفقهاء الذين لم يعنوا إلا بالجانب الأخلاقي للمجتمع. فلم يكن لديهم أي مشروع للتغيير، في حين أن الأمر يتطلب الربط بين ما هو أخلاقي وما هو اقتصادي وسياسي، إذ على العلماء أن يستعملوا جميع الآليات السياسية المعاصرة لاسترجاع «الإسلام» بمعناه الشامل، أي الإسلام الحاكم المهيمن على مجتمعه[11]. وهذا ما تجتمع حوله معظم الأصوليات في العالم الإسلامي، فتجعل في مقدمة مشروعاتها تقويض الأنظمة السياسية في بلدانها سواء كانت يسارية أو ليبرالية أو استبدادية. وذلك بتفعيل فريضة «الجهاد».

وإذا ما اعتمدنا كتاب «الأصولية في العالم العربي» للباحث الأمريكي ديكميجيان وجدنا حركاتها تناهز المئة حركة معروفة بأسمائها وقياداتها ومذاهبها. وأن نحو 75 % منها يأخذون بالتوجه الثوري، أي بالعنف باسم «الجهاد»، وأن بعضها يأخذ بتكفير الغير واعتزال المجتمع. وأن قيادتها انبثقت من هوامش المجتمع، بعد إحساسها بالغربة، وحب التعويض عن الحرمان والإحباط، وأن من الملامح العامة لهذه القيادات النزعة الصوفية لعدد منها، بحيث تحولت بعد تجارب روحية إلى توجهات حركية[12].

ويجب أن نذكر في هذا السياق بكون الأصولية بهذا المعنى لا تتطابق وروح الإسلام وسماحته ووسطيته. فأصول الإسلام تنبذ التطرف والغلو في الدين. وتعتمد الوسطية والاعتدال. قال تعالى : ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أَمَّةً وَسَطاً﴾. وقال النبي ﷺ : «إياكم والغلوّ في الدين، فإنما هلك من كان قبلكم بالغلو في الدين»[13]. وهذا الحديث ينظر إلى أصل من أصول الدعوة القرآنية، وهو قوله تعالى : ﴿يُرِيدُ اللهُ بِكُمُ اليُسْرَ وَلاَ يُرِيدُ بِكُمُ العُسْرَ﴾[14]. وقال تعالى :

﴿قُلْ يَا أَهْلَ الكِتَابِ لاَ تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ غَيْرَ الحَقِّ﴾[15]. غير أن نفي الغلو لا يعني نفي الالتزام، بالشريعة وقيمها. فالمسلم الملتزم بدينه لا يعد متطرفا ولا مغاليا لمجرد أنه يتقيد بأحكام دينه. وإن اعتبره الرجل الأوروبي متعصبا أو متطرفا. ولذلك نلاحظ أن المتحدثين عن «الأصولية» بالنسبة للمجتمعات الإسلامية من الأوروبيين ومن تأثر بهم في التفكير، يخلطون خلطا شنيعا في هذا المجال.

وهناك مفكرون وباحثون أوربيون فضلوا أن يطلقوا على الأصولية في البلاد الإسلامية تسمية «الإسلام السياسي» Islamisme باعتبار أن مضمون الأصولية يرتكز على مبدأ أن الإسلام هو دين ودولة. وأنه لابد من الانطلاق لبناء مجتمع إسلامي في ظل دولة الخلافة أو الإمامة أو إمارة المؤمنين. وفي ضوء هذا التحديد يمكن إدراك الفرق بين لفظي «المسلم» و«الإسلامي» في التداول الإعلامي. فالمسلم هو المنتمي للإسلام عقيدة وسلوكا بصورة عادية. والإسلامي هو المنتمي إلى حركة الإسلام السياسي. وإن كان البعض يرفض هذا التمييز مثل عباس مدني في الجزائر[16].

والواقع أنه من الصعب الوصول إلى رؤية واحدة حول تحديد «الأصولية الإسلامية»، تجتمع فيها كل توجهاتها وأطيافها. ولا سيما والكثير منها لا يتوفر على أي تنظير أو رؤية معمقة. وإن كان الباحث المغربي محمد ضريف نص بعد دراسة موسعة في الموضوع على أن الجماعات الإسلامية تتميز بثلاث خاصيات وهي :

1. أنها تولي الأهمية الأولى للاستيلاء على السلطة بكيفية مباشرة أو غير مباشرة.

2. أنها ترفض المنظومة السياسية والقانونية الغربية. كما ترفض المفهوم القومي والوطني للأمة.

3. أنها تولي اهتماما خاصا للمسألة التنظيمية، أي المزاوجة بين التنظير والتنظيم[18]. لكن الباحث لم يجعل من ضمن هذه الخاصيات العنف أو «الجهاد» أو الإرهاب. فلندع مناقشة ذلك. ولننظر في العوامل التي أفرزت الحركة الأصولية في ضوء القراءات المتعددة لها، بادئين بالقراءات الأوربية.

تنطلق الباحثة كارين آرمسترونع في كتابها «معارك في سبيل الإله»[19] من اعتبار كون ظاهرة الدين ترتكز بالأساس على منطق الروح، الذي تجسده الأديان السماوية، والذي يضفي على الوجود الإنساني أهمية خاصة داخل العالم، ويعطيه امتداداً وجوديا فيما وراء المادة، ومن كون هذا المنطق قد اصطدم في العصر الحديث بالفلسفة والعلم، المنطق العقلاني البراجماتي والعلمي، الذي غدا يتحكم في حياتنا اليوم. فإنسان العصر الحديث أصبح يقصي منطق الروح من حياته لصالح منطق العقل، الذي حقق له مكاسب مادية باهرة.

لذلك نشأت الحركات الأصولية بمختلف نزعاتها في الأديان السماوية، كرد فعل ضد الحداثة، التي اعتبرها المؤمنون في هذه الأديان تهدد معتقداتهم، وتلغي منطق الروح، وذلك عبر تصادمات تاريخية عنيفة، سواء فيما بينها وبين حركة التحديث من جهة، أو فيما بين بعضها البعض من تعصب وعداء من جهة أخرى.

وإذا بدأنا من تصادم الأديان في فجر العصر الحديث فسنلاحظ أنه عندما فتح العثمانيون عاصمة الإمبراطورية البيزنطية، في منتصف القرن الخامس عشر

سنة 1452، شعر العالم المسيحي بخطر الإسلام الزاحف على أوربا الشرقية. وهو ما أمدّ شعوبها بالمزيد من إلهاب المشاعر ضد الإسلام والمسلمين. ولم تمض أربعة عقود بعد هذا الحدث حتى قام الملك فرديناند والملكة إيزابيلا بعد زواج كاثوليكي بينهما، استهدف توحيد مملكتي قشتالة وأراگون، بالقضاء على مملكة غرناطة الإسلامية في الأندلس، وطرد المسلمين من آخر معاقلهم في الجزيرة الإيبرية. وذلك في نهاية نفس القرن سنة 1492. وحل باليهود الذين كانوا في الأندلس الإسلامية يومئذ نفس مصير المسلمين، فخيّروا بين التعميد وبين الترحيل. فرحل منهم نحو الخمسين ألفاً إلى الإمبراطورية العثمانية. لكن هذا لم يخفف من شعورهم بأنهم دخلوا في طور جديد من الشتات والمنفى. وبذلك اتسعت الهوة بين الأديان الثلاثة، وأصبح الهدف الاستراتيجي للدول النصرانية في الغرب هو تطويق العالم الإسلامي أولا، ثم الهيمنة عليه في الأخير.

وفي نفس الوقت انطلقت النهضة الأوربية في القرن السادس عشر على أسس جديدة، مكنتها من أسباب القوة والهيمنة والتوسع عبر الشرق والغرب. (أي اكتشاف القارة الأميريكية). ومنذ ذلك الحين أخذت الحياة العقلية والدينية في الغرب تعرف متغيرات جذرية. وفي مقدمتها زعزعة سلطان الكنيسة، واكتشاف أن ما كانت تعتمده من معتقدات هو مجرد أوهام وخرافات، تتناقض مع صحوة العقل الأوربي. واعتقد العلمانيون الذين أمسكوا بمقاليد السلطة بعد إقصاء الكنيسة، وتحكموا في أجهزة الإعلام، أنه لم يبق للدين أي دور في تشكيل الحياة الاجتماعية والسياسية في أوربا، بعد الثورات العلمية والصناعية والفكرية المعبر عنها بالحداثة.

وبما أن ردود الفعل الدينية لدى اليهود والنصارى كانت تتنامى بفعل مقاومة حركة التحديث، التي جعلت العقل الأوربي يدير ظهره نهائيا لكل عقيدة

دينية، فإنه كان من الطبيعي أن يعود هؤلاء إلى أصولهم «الكتابية». ويشكلوا تنظيمات منغلقة على ذاتها، عاملة على هدم كل ما يخالفها.

أما اليهود فركزت طوائف «الأصولية» عندهم على عقيدة الخلاص سواء منهم «القبّالية» الذين مثلوا رد الفعل ضد طرد اليهود من الأندلس[20] أو «المشيحانية» المعتقدة بأن المسيح المخلص سيحكم العالم ألف سنة من العدل والسلام على كل أرجاء الأرض[21].

وفي ذات الوقت أخذت النزعات «القومية» أو «الوطنية» تشكل الخريطة السياسية لأوربا، ولا سيما في القرن التاسع عشر. فكان اليهود المتواجدون في الشرق والغرب يدركون أن تنامي النزعة القومية، ولا سيما منها المعادية للسامية تنذرهم بأوخم العواقب، وأنه لا وطن لهم. فتأجج شعورهم «بالهوية»، التي يجسدها الدين في نظرهم، والذي يجب أن يستعاد بكل أصولياته. وكان من مضامين هذه الأصولية الإيمان بأرض الميعاد : فلسطين، لأن المعتقد الأسطوري لليهودية لم يكن يفصل بين هذه الأرض وبين حقيقتي «الرب» و«التوراة». بمعنى أن الأرض كانت عنصراً أساسياً في الهوية اليهودية. ولذلك رفع اليهود شعار (أرض بلا شعب لشعب بلا أرض)، متجاهلين حقائق التاريخ الإسلامي والعربي لفلسطين لأكثر من ألف عام[22]. ولم يقنع اليهود بإقامة دولة إسرائيل في منتصف القرن المنصرم، وفرض كيانها وتجمع شتاتها على حساب تشريد الفلسطينيين العرب أصحاب الأرض، وإنما ذهبوا أبعد من ذلك فاعتبروا إقامة الدولة الإسرائيلية العلمانية هو بمثابة تذويب لكيانهم في تاريخ معاصر وحداثي لا مكان فيه للهويات الدينية[23].

فقاموا في الولايات المتحدة وغيرها بتأسيس ياشيفات أو أكاديميات تلمودية ومجامع دينية، تخص الرجال دون النساء، وتقتصر على دراسة التوراة، وتعتبر أن أي دراسة حديثة إنما تبعد اليهودي عن علاقته بالرب، وتجعله يفقد هويته ويذيبها في ثقافة الأغيار.

وبالنسبة للمسيحيين فإن «الأصولية» وجدت المناخ المناسب في الولايات المتحدة، على يد البروتيستانت، عقب الحرب العالمية الثانية. والملاحظ أن الأصولية اليهودية اخترقت الأصولية البروتستانتية المسيحية في أمريكا، مشكلة ما يعرف بالمسيحية الصهيونية christian Zionism. وهذه ليست سوى ما يعرف بالبروتستانتية الإنجيلية Protestant Evangelical، التي يتجاوز أعضاؤها اليوم المئة مليون في كل قارات العالم. وهي أكبر حركة مدعمة لإسرائيل في أمريكا خاصة، وفي أوربا بصفة عامة. ولها نحو المئة محطة تلفزيونية بالإضافة إلى أكثر من ألف محطة إذاعية. وأن البيت الأبيض عرف أكثر من رئيس للولايات المتحدة الأمريكية متشبع بهذه العقيدة[24]. وقد اتبعت بعض حركاتها نفس المسار الأصولي اليهودي، باعتزال أجهزة الدولة العلمانية، وبتأسيس التنظيمات المنغلقة، واختراق الجامعات. حتى غدت الكليات الجامعية الأصولية في الولايات المتحدة تعد بالعشرات في مواجهة الكليات العلمانية.

وأما المسلمون، فكانوا حسب قراءة الباحثة كارين آرمسترنغ أبطأ في تشكيل الأصولية المضادة للحداثة. لأن سيرورة التحديث لم تصطدم مع الثقافة الإسلامية بصورة عنيفة إلا بعد الحرب العالمية الثانية. ولا سيما حين نعلم أن المصلحين المسلمين الرواد عمدوا في البداية إلى التوفيق بين الإسلام وبين المدنية الحديثة، إيمانا منهم بالقواسم المشتركة بينهما. غير أن تطور الحياة

السياسية في اتجاه ترسيخ الدولة القومية العلمانية، إلى جانب تردي الأوضاع الاجتماعية أشعرا جماهير المسلمين في كل بلد إسلامي بأن التحديث المفروض عليهم ليس سوى منهج لإقصاء الإسلام من كل ميادين الحياة التي يحيونها. وأن التخلف والفقر والتبعية لا تبرح مكانها، سواء في ظل الأنظمة الليبرالية، أو في ظل الأنظمة الاشتراكية الماركسية.

أما حسب قراءة هرير دكمجيان R. Hrair Dekmejian، مؤلف كتاب «الأصولية في العالم الإسلامي»[25]، وهو باحث متخصص في العلوم السياسية وفي شؤون الشرق الأوسط، فيحدد في مدخل دراسته الثنائيات الجدلية التي تحكمت في أزمة العالم الإسلامي في هذا العصر كالتحديث والمحافظة والثيوقراطية والعلمانية والإسلام الرسمي والإسلام الأصولي، ليتخلص إلى استعراض الأزمات التي انبثقت عنها، وأفرزت ردود الفعل الأصولية المعروفة. فالحركة الأصولية الإسلامية في نظر الباحث الأمريكي تمثل نمطا دوريا في تاريخ المسلمين، من خلال جدلية الخمول والانبعاث. فمنذ البداية ظهرت «أصولية» الخوارج بفعل أزمة الخلافة في عهد الراشدين، ثم توالت التيارات الأصولية بعد ذلك، كثورة الزط والقرامطة، كرد فعل لكل أزمة اجتماعية. فالأصولية في العالم الإسلامي الحديث تخضع في نظر الباحث الأمريكي لنفس التعليل الاجتماعي والسياسي بوضوح، وتستهدف إرجاع الإسلام إلى حضوره السياسي والشرعي والحضاري، طبقا لرسالته العالمية[26].

أما الأقلام العربية التي حاولت تحليل الأصولية الإسلامية من الداخل، سواء بنزعة حداثية أو بنزعة إسلامية فأكثر من أن يقف المرء عليها في وقت محدود. لذلك نجتزئ ببعضها. فمن الكتابات التي اعتمدت التفسير الديني الاجتماعي

بالأساس، مقالة الأستاذ هاشم صالح الكاتب بجريدة الشرق الأوسط الذي يرى أن الأصولية هي نظام عقدي منغلق، يعتقد أنه يمتلك الحقيقة المطلقة. وهكذا كانت الكاثوليكية تعتقد في نفسها، في القرون الوسطى، معلنة شعار أن «لا خلاص» للإنسان إلا فيها، لأنها الفرقة الناجية وحدها بين المسيحيات كلها، فضلا عن بقية الأديان، وأن على عاتقها استئصال المخالفين لها.

ويلاحظ أن هذه الأصولية أعطت ثمارها المريرة تحت تأثير «الفقر» الذي كان يهيمن على الجماهير. ففي أحضان هذا الفقر ظهرت الأصولية المسيحية الجنسينية المتشددة بفرنسا، خلال القرن السابع عشر. وبعد أن يحلل هذه الأصولية يقارن بينها وبين الأصولية الإسلامية التي تماثل في رأيه الأصولية المسيحية من حيث الشروط الاجتماعية التي أفرزت كلا منهما[27].

ومن الكتابات المعتمدة للتفسير الاجتماعي السياسي في مجاله العالمي ما كتبه الأستاذ بشارة خضر، مدير مركز الدراسات والأبحاث حول العالم العربي المعاصر بالجامعة الكاثوليكية بمدينة لوفان، فبعد أن يتساءل عن سبب اعتناق الشباب العربي للأصولية «الجهادية»، هل يرجع إلى الفقر والتهميش وانسداد الأفق أمامه ؟ أم لكون الإسلام يحفز على العنف ويبرر رفض الآخر ؟ يجيب بأن الواقع الذي تعانيه المجتمعات العربية والإسلامية غارق في الحيرة والتيه. ويفسر ذلك على النحو التالي : تعيش المجتمعات العربية حالتي حيرة عميقة. علامتها أنها تخاف من كل شيء، فالعولمة تراها كما لو كانت تهديداً. وأمريكا تهينها، وأوربا تشيح عنها بوجهها، بالرغم من خطاب الشراكة والجوار. والعرب يشعرون بأن الآخر يحتقرهم، وأنهم ليسوا بالفاعلين، ويعون بأن زعماءهم مهتمون أكثر بالحفاظ على كراسيهم على حساب سعادة شعوبهم. وبأن 385

مليون عربي ليس لهم وزن مهم في الجيوبولتيك العالمي، وأنهم عاجزون عن مواجهة التحدي الصهيوني، وعن المناورات الساعية إلى تفتيت وجودهم. فكل هذه الأمور خلقت مناخا مواتيا لنمو شعور الانقسام. وبناء على هذا التفسير الاجتماعي والسياسي لظاهرة العنف يرى أن تغيير هذا الواقع بات أمراً ضرورياً. وأنه لابد من مشروع يبعث الأمل والثقة في المجتمعات الإسلامية، يقوم على العناصر التالية :

1. ديمقراطية تحمي الأكثر فقراً وتهميشاً، كما تحمي الفئات المستضعفة والنساء والمعزولين في البوادي والأقليات العرقية والعقدية، ديمقراطية تقوم على التناوب السياسي وتبادل السلط وتجديد النخب.

2. نظام علماني يبقى فيه الدين والسياسة منفصلين بحيث يتحرك كل منهما في مجاله الخاص.

3. دمج إقليمي يخلق الفضاء المناسب للتضامن الفعلي بين العرب والهويات الجماعية الأخرى.

4. ثقافة تجمع بين الأصالة والانفتاح على العالمية[28].

وأما الكتابات التي انطلقت من الرؤية الداخلية، مع الانتماء الإسلامي الملتزم، فنذكر منها مقالة الأستاذ هاني فحص، أحد المفكرين الإيرانيين الذي يحلل «الأصولية الإسلامية» من منطق إشاعة الغرب لهذا المفهوم، وإطلاقها على الإسلام السياسي، ويقول : إن مشروع الدولة الإسلامية، بمعنى دولة تحكيم الشريعة لم يغب عن وعي المسلمين في أي مرحلة، من تاريخهم، إلا أنه بعد سقوط الخلافة العثمانية، وظهور الدول الوطنية القطرية، ذات النزعة

الليبرالية والحداثية، أصبح مشروع الدولة الإسلامية من اختصاص المعارضة الإسلامية للأنظمة العلمانية القائمة. وكانت الحركات المسماة أصولية في العالم الإسلامي هي التي سعت إلى تجسيد التطلع إلى إقامة نظام إسلامي، ونقله من مجرد الطموح إلى الفعل السياسي. لأن المسلم الملتزم لا يفصل بين الالتزام الشخصي بالممارسة الإسلامية وبين تدبير الشأن العام. وإذا لم يتحقق ذلك فإن مصير الشريعة الإسلامية بكل مدوناتها وتراثها الضخم والذي يعطي الحياة أبعادها الدينية يصبح عديم الجدوى. ولا معنى حينئذ لقيام أي مؤسسة أكاديمية بدراسة الفقه الإسلامي وتنميته والاجتهاد فيه. على نحو ما يجري في جامعة الأزهر أو جامعة القرويين أو الزيتونة أو النجف وغيرها من الجامعات الإسلامية.

إن إطلاق «الأصولية» ببعدها المتطرف على المشروع الإسلامي في نظر المفكر الإيراني هو من التعميم الخاطئ، لأنه يشمل حينئذ كل الحركات الإسلامية؛ المتطرف منها والمعتدل والعقلاني والجامد، والسلفي والتقدمي، وتحميل هذه الحركات كلها مسؤوليات الإرهاب، واتهامها بالتخلف القروسطوي في آلياتها وأفكارها هو مجرد حملة تضليلية مكشوفة، يجب تحذير الفكر الإسلامي المعاصر من الوقوع في كمينها. وهو يؤكد في هذا السياق، أنه لكي نبرئ الإسلام من التطرف والإرهاب فلابد من توجيه الصحوة الإسلامية الراهنة لتسلك مناهج التطوير والتغيير بالمنهج العقلاني، والآليات الديمقراطية والتربوية الناجعة. ولن يتم ذلك إلا بالرجوع إلى «الأصول الإسلامية»، وتنقيتها مما شابها من تحريفات وجمود. فالخطاب الإسلامي اليوم يجب أن يكتسب مصداقيته وواقعيته من ينابيعه الإيمانية من جهة، ومقتضيات المعاصرة والإسهام الحضاري من جهة أخرى. وهذه هي الأصولية بالمعنى الأصيل[29] لا بالمعنى الدخيل.

ويرى مفكر آخر وهو الأستاذ موصللي في كتابه «قراءة تأسيسية في الخطاب الأصولي» أن الظاهرة العامة التي طبعت التحولات السياسية الكبرى في حياة عالمنا الإسلامي لم تختلف في العمق بين قطر وقطر من أقطار الإسلام. فقد تولت النخب الحاكمة بعد الاستقلال عملية تحديث مجتمعاتها على غرار النمط الاستعماري، مقصية من مجال عملها السياسي والاجتماعي القيم الإسلامية، باعتبارها تتعارض مع عملية التحديث والتنمية، ولا تقدم مشروعا قابلا للتطبيق في إنشاء الدولة الوطنية.

وقامت هذه النخب بتطبيق عشوائي وجزافي لمعايير الغرب في التقدم والحداثة والتمدن. ضاربة بعرض الحائط الأسس المعيارية والنظم الشرعية والقيم الروحية للإسلام، وهو ما أدى إلى تصدع الكيانات الاجتماعية، التي كان الدين قواما عاما لحياتها، وإلى ظهور ازدواجية عميقة في حياة المسلمين، أربكت كل المقاربات الإصلاحية. وجاءت الهزائم الثقيلة التي مني بها المسلمون مع إسرائيل، وخاصة سنة 1948 و1967 لتعمق الإيمان لدى الشعوب العربية بفشل الأنظمة القومية الليبرالية واليسارية جميعها، في إخراج الأمة من التخلف والضعف والتبعية للغرب.

وأصبح العالم الإسلامي بامتياز بيئة للأزمات السياسية والاجتماعية والثقافية. فهناك أزمة الشرعية، وأزمة الفساد والقهر في ظل حكم النخبة، وأزمة صراع الطبقات واتساع هوة الفقر، وهناك أزمة الهوية، والتمزق الثقافي[30]. وهذا ما كان يراكم مشاعر الإحباط عقب كل هزة عنيفة من الهزات التي عرفتها الشعوب الإسلامية. وتلكم كانت الشروط الأكثر ملاءمة لنمو المعارضة والاحتجاج، بل لانبثاق أي ثورة تقودها الزعامة التي تخاطب الجماهير باسم

«الإسلام». وتصور له أنه لا سبيل إلى الخروج من أزماته إلا بالرجوع إلى «الإسلام السلفي»، وبأنه لا سبيل إلى تحقيق هذا الرجوع إلا «بالجهاد».

ويرجع المفكر المصري حسن حنفي «الأصولية الإسلامية» المعاصرة إلى عاملين أولهما عدوانية الغرب التاريخية والتقليدية على الإسلام وتحيزه لإسرائيل، وإلى اعتداده بقطبية حضارته العالمية، واستفزازه للشعوب الإسلامية، بصفة منتظمة، وفي كل السياسات التي ينتهجها مع الدول الإسلامية، (وصور هذا الاستفزاز نفسها مدروسة وتأتي في أوقات محسوبة). وثانيهما فشل سياسة التحديث والأنظمة السياسية العلمانية من قومية عربية ويسار اشتراكي، في إخراج الشعوب المسلمة من التخلف، وتحقيق الحد الأدنى من العدالة الاجتماعية. ومواجهة هذه الأنظمة للتيار الإسلامي بالقمع والإرهاب. فكان رد الفعل، بقدر هذا الضغط، وذلك بإعلان بعض هذه الأصوليات عن تكفير المجتمع. والمناداة بأن الحاكمية لله، وبأن الإسلام هو الحل. وهو يشير هنا إلى الأصوليات الكبرى التي نظّر لها كل من سيد قطب والمودودي. وبذلك انتهت العلاقة بين الأنظمة السياسية القائمة وبين الحركات الإسلامية إلى الطريق المسدود. فالحركة الإسلامية تسيطر على الدولة من أسفل، والحكم يسيطر على الدولة من أعلى. وكل منهما يصارع الآخر وينتظر لمن تكون له الغلبة.

ولكن الأستاذ حنفي لا يخفي أن نزعة التعصب للمذهب الديني، وأُحادية التصور للحقيقة، الذي يرفض التعددية والحوار هو من مخلفات التراث، التي تأسست في ضوء حديث «الفرقة الناجية» الذي يروى عن الرسول ﷺ، وهو قوله «تفرقت اليهود والنصارى اثنتين وسبعين فرقة وتفترق أمتي على ثلاثة وسبعين فرقة. كلها في النار إلا واحدة»(31). فهذا الحديث ما يزال منذ ألف عام

يرسخ الاعتقاد بأن «الحقيقة» لا يمتلكها إلا مذهب واحد، وأنه لا جدوى من الحوار أو الاختلاف حولها.

وفي مقالة عن «الأصولية» محاولة للفهم والتفسير للأستاذ معتز الخطيب من سورية يلخص خصائصها في ثلاثة عناصر، وهي «الشمولية»، و«النصية»، و«الانحياز المطلق». وبعد توضيحه لهذه الخصائص يشير إلى أن الإسلام لا تنطبق عليه هذه المواصفات، لأنه دين يسمح بالتفكير العقلاني، وأخذ الواقع المتجدد بعين الاعتبار. وأن علومه الشرعية ستظل مفتوحة في حوار مع الواقع التاريخي. حتى إن نصوصه نفسها تخضع للاجتهاد في التأويل. ولذلك يعد القول بأن الإسلام هو ذو طبيعة «أصولية»، يمثل خطأ في التفكير، وتبسيطا مخلا بالمنظومة القائمة على جدلية الفكر مع الواقع.

وهو يفسر «الأصولية الإسلامية» في الوقت الحاضر بردود الفعل ضد أطماع الغرب الهيمنية العدوانية، وبسياسة القمع التي انتهجتها الدولة الوطنية ضد أي اتجاه إسلامي، وليس توقيت ظهور هذه الأصولية في منتصف القرن الماضي إلا دليلا على ذلك. ملمحاً إلى نزوع جماعة «الإخوان المسلمون» إلى العنف المسلح والتكفير للمجتمع، عقب قيام دولة إسرائيل، وانحياز الغرب لها وتشريد الشعب الفلسطيني، ودخول الأمة العربية كلها في صراع غير متكافئ مع إسرائيل والولايات المتحدة. وما وقع لهذه الجماعة على يد النظام الناصري من قمع وفتك ومطاردة.

فالأصولية الإسلامية المتطرفة الآخذة بالعنف المسلح لم تكن نتيجة فهم منغلق للإسلام. وإن كان ذلك من مظاهرها بقدر ما هي نتيجة للإحباط الناشئ

عن فشل مشاريع التنمية الاجتماعية، والسخط على الحكومات المسؤولة عن تعثر هذه المشاريع، وعن حرمان الشعوب من المشاركة في القرارات المصيرية، وعن النظام العالمي الظالم، الذي تتحكم فيه القوى الغربية، تكريساً لمصالحها، وما نتج عن ذلك من تبعية اقتصادية وتهديد للهوية. ومن الطبيعي أن يتحول هذا الإحباط إلى احتجاج ومعارضة عنيفة، وجدت في «الدين» الطاقة المحركة، والمرجعية المثلى.

ويؤكد الكاتب أن خيبة الأمل المريرة التي تعانيها الشعوب الإسلامية لاتتوجه بالأساس إلى التحديث في حد ذاته وإنما إلى بعض تجلياته التي لم تجلب لهم إلا الضرر والضياع وتهديد الهوية، في ظل العولمة الشرسة(33).

أما الشيخ محمد حسن فضل الله، وهو أبرز المرجعيات الشيعية في لبنان فهو يؤكد نفس التحليل بطريقته، فقد اعتبر في كتابه «الحركة الإسلامية هموم وقضايا»(34) أن اسم الأصولية اسم دخيل، ورد من الفكر الأوربي، إلحاقاً للحركة الإسلامية بالأصوليات اليهودية والمسيحية وغيرها، التي اتخذت من العنف والإرهاب أسلوبا لفرض حضورها في الساحة العامة، ولتغيير الواقع القائم.

أما ظهور الأصولية الإسلامية بالذات، فيعزوه إلى حال المصادرة التي تعيشها المجتمعات الإسلامية في ظل حكوماتها. وأنه تجاه حالات الإحباط والأزمات الخانقة لابد من أن يتنامى الوعي بانهيار الشرعية المتمثلة في المؤسسة الحاكمة، وأن يتوجه الناس إلى الحلم بشرعية جديدة. وأن تجد النخبة الإسلامية الفرصة مواتية لإعلان أن العنف وسيلة التغيير الوحيدة، بغض النظر عن ابتعاد هذه الحركية عن فقه الإسلام كما هو في رحابته الإنسانية. ولذلك ظل هذا المفكر

يرفض ما يسمى الأصولية الإسلامية، ويدعو إلى عدم الأخذ بهذا المفهوم الغربي للواقع الإسلامي.

فالإسلام ليس أصولياً بالمفهوم الغربي لأن «الأصولية» في ضوء هذا المفهوم تقوم على عنصرين. الأول إلغاء الآخر، والثاني اعتبار العنف الوسيلة الوحيدة للعمل. مع العلم أن القرآن لم يلغ الآخر، وإنما دعاه للحوار. ولم يدع إلى العنف لأنه قال «ادفع بالتي هي أحسن» ولأن الجهاد لم يفرض إلا لمواجهة عنف الآخر، حينما يصادر حريتنا. بمعنى أنه مقاومة وليس اعتداء على الإطلاق[35].

بعد تقديم هذه الأمثلة من القراءات الخارجية والداخلية للأصولية الإسلامية نستخلص منها الملاحظات الأساسية التالية :

1. إنه من الضروري منهجيا تجنب الكلام عن «الأصولية» بصفة عامة. بالنسبة لجميع البيئات والبلدان الإسلامية، وكأنها حركة واحدة. لأن لكل منها ظروفا خاصة ومكونات تتجاوز العقيدة الدينية، وتعود إلى طبيعة التكوين الاجتماعي والموروث الثقافي، والنمط الاقتصادي. فالمجتمع الأفغاني، ليس هو المجتمع المصري، وهذا الأخير ليس هو المجتمع السعودي أو الجزائري أو المغربي. فالمجتمعات الإسلامية متعددة، بحسب خصوصياتها، لا يقل الفرق فيما بينها -ولو أنها تشترك في الإسلام- عن الفرق بين مجتمعات الشرق والغرب، والحديث عن أصولية إسلامية مشتركة بينها ليس سوى تبسيط مخل بالموضوع، أو اكتفاء بالقاسم المشترك فيما بينها جميعا وهو توظيف الإسلام من أجل رفض الواقع والتحرك نحو تغييره[36].

2. إن الأصولية الإسلامية كحركة إحياء وتجديد للدين الإسلامي بالرجوع إلى القرآن والحديث وإعمال الاجتهاد هي حركة دورية في تاريخ الإسلام. ولها مشروعيتها من حديث النبي ﷺ حول تجديد الدين على رؤوس المئين. وأن هذه الحركة هي التي جسدتها محاولات التجديد والإصلاح التي قام بها من كانوا يسمون أنفسهم «سلفيين» بالمعنى الإيجابي للسلفية، ابتداء من أعلام مدرسة المنار ومن كان على رأيهم من علماء المغرب ومفكريه الذين جمعوا بين السلفية والنضال الوطني السياسي ضد الاستعمار.

3. إن الأصولية الإسلامية بحسب المعنى الذي روجه الغربيون، لا تعني سوى مفهوم «الإسلام السياسي». فكأن الأصولية عند هؤلاء لا تتجه إلا لتقويض العلمانية، القائلة بفصل الدين عن الدولة، أي القول بإسلامية الحكم. ومفهوم الأصولية الإسلامية بهذا المعنى دخيل، ومنقول عن الفكر الغربي في تحليله لكل الحركات الدينية المتطرفة، قياسا لتلك على هذه، لوجود مواطن التشابه فيما بينها، وفي مقدمتها الانغلاق ضد الحضارة الغربية. والرفض للحداثة.

4. إن «الأصولية الإسلامية» لم تقتصر عواملها على الموقف الديني الرافض لقيم الحداثة والعلمانية، وإنما كانت وراءها عوامل اجتماعية وسياسية. فقد تكونت في رحم الأزمات السياسية والاجتماعية، التي غذّت الإحباط المزمن، مما تعانيه الشعوب الإسلامية، من مصادرة لحرياتها وخنق احتجاجاتها ورفضها، ووقوع الغالبية العظمى فيها تحت سقف الفقر والتهميش، وغياب الديمقراطية. وتعامل أنظمة الحكم معها بكل عنف وبطش.

5. إن ركوب العنف والإرهاب ليس من منهج الإسلام ولا منطقه في الإصلاح. وإنما كان عند بعض الأصوليات بمثابة رد فعل ضد انحياز الغرب لإسرائيل، وإمعانه في إذلال المسلمين ووقوفه العلني وراء حملات تشويه

الإسلام. ورد فعل أيضا ضد عنف الدولة الوطنية وتجاهلها لمشروعية إسهام الحركات الإسلامية في تشكيل الخريطة السياسية في بلدانها.

6. إن التجربة التاريخية للأصولية الإسلامية في هذا العصر، وعلى امتداد نصف القرن المنصرم. انطلقت من معتقدات حصرت فهم الإسلام داخلها، وقيّدت صورته بشكليات زائفة، وجعلت منه حزبا واحداً قائما على نفي التعددية والاختلاف. وهو ما يجافي طبيعة الإسلام. ولذلك عجزت عن تحقيق التغيير السياسي والاجتماعي الذي كانت تتوخاه، لأنها رفضت التطور ولم تأخذ بسنة الحياة في التفاعل مع التاريخ المتغير. بل يمكن القول إنها لم تتميز إلا بالعنف والتكفير، لمن ليس على مذهبها. وهو ما جعلها لا تجد مجالا للتأثير إلا في الأوساط الاجتماعية الغارقة في الأمية أو في الفقر أو في الإحباط وانسداد الأفق أمام شبابها. وأنها بحكم طبيعتها الإقصائية والاستفزازية ظلت تعطي لأعدائها في الداخل والخارج مبررات شن الحرب ضدها للقضاء عليه، أو الأخذ بخناقها على الأقل، ولا سيما حين جعلت من الإرهاب الأعمى مرادفا لمفهوم «الجهاد الإسلامي».

وباختصار فإن «الأصولية الإسلامية» لا تخرج في نظرنا عن اتجاهين رئيسيين :

1. الأصولية بالمفهوم «الأصيل» التي من معانيها الرجوع إلى أصول الإسلام، والاجتهاد في فهم هذه الأصول، على ضوء مستجدات العصر، بهدف الإصلاح والتجديد للعقيدة، وتنقية السلوك ممّا يتنافى مع الإسلام في جوهره.

2. الأصولية بالمفهوم «الدخيل» التي من معانيها المطالبة بأسلمة المجتمع ورفض العلمانية والحداثة والقيم الغربية، والقيام بتنظيمات حركية مستغلة الأوضاع المزرية للفئات الاجتماعية المهمشة والمحبطة. والناقمة على انحياز الغرب لإسرائيل وكل أعداء الإسلام.

وقد أكد جل الباحثين والكتاب على أن الأصولية في العالم العربي والإسلامي أخذت وجهتين اثنتين :

– وجهة سياسية وبراجماتية. انفتحت على متغيرات المرحلة التاريخية وإكراهاتها. وتعاملت معها بمنطق الحوار. وهو ما سماه البعض بالإسلام السياسي الاستيعابي، وهو يعطي الأولوية لتربية المجتمع وإصلاحه.

– وجهة ثورية إقصائية تتمحور حول فكرة «الجاهلية» وأن الحاكمية لله، وتكفير المجتمع، والإيمان بضرورة الجهاد لاستئصال المخالف.

وهذا ما عبرت عنه مختلف القراءات التي استعرضناها.

الهوامش

1) أوردت الباحثة الألمانية هانا لوكه جرداً بالكتابات الصادرة بالألمانية يضم 1246 عنوانا عن الأصولية. صدرت ما بين سنتي 1994/1988 فقط. أنظر كتاب «الأصولية الإسلامية بين العنف والديمقراطية» للمؤلف ألبرت تشكو. ط/2000. موقع الجزيرة نيت. بالأنترنيت.

2) عالج الباحث محمد ضريف هذه الإشكالية في كتابه : «الإسلام السياسي في العالم العربي»، ص 7 وما بعدها ط/منشورات المجلة المغربية لعلم الاجتماع السياسي 1992. كما عالجها المستشار محمد سعيد العشماوي رئيس محكمة الجنايات ومحكمة أمن الدولة بمصر في كتابه «الإسلام السياسي». ط/الثانية، الدار البيضاء 1991. وعالجها الباحث الفرنسي فرانسوا بورجا في كتابه «الإسلام السياسي صوت الجنوب» ترجمة لورين زكري ط/النجاح الجديدة 1994.

3) أنظر كتاب «الأصولية اليهودية»، ص 9.

4) يعتقد الباحثون الغربيون في تاريخ هذا المفهوم أنه ظهر أول مرة في سلسلة من المنشورات التي سميت بـــ «الأصوليات». كانت تصدر في الولايات المتحدة الأمريكية، خلال العقد الثاني من القرن المنصرم، أي خلال الحرب العالمية الأولى. وكانت هذه المنشورات ترسل بالمجان إلى القساوسة واللاهوتيين والمبشرين، وأمناء الجمعيات المسيحية، لتأكيد ضرورة المحافظة على أصول المعتقدات الكنسية حول «ألوهية المسيح» وغيرها من المعتقدات. لكن المفهوم لم يظهر بقوة إلا بعد ظهور الحركات المسماة حركات التطرف الديني، وذلك في جهات مختلفة من أنحاء العالم. (المرجع السابق، ص 7).

5) المرجع السابق، ص 10.

6) أنظر كتاب «الإسلام السياسي» لفرانسوا بورجا (المعرب)، ص 65.

7) أنظر كتاب «الاعتصام»، ج 194/1. و«المعجم» للشيخ العلايلي. المجلد الأول، ص 255. ط/بيروت 1954.

8) هذا الاتجاه نادى به الرئيس معمر القذافي في مجموعة من شطحاته المعروفة. انظر «الإسلام السياسي» لبورجا، ص 43/42 وأنظر : مقالة (القذافي ورفع المصاحف ثانية للأستاذة ثريا الشهري. جريدة الشرق الأوسط بتاريخ 2007/4/28).

9) أنظر «الإسلام السياسي في الوطن العربي»، محمد ضريف، 111/وما بعدها.

10) أنظر كتاب «الإسلام السياسي» للأستاذ محمد العشماوي، ص 161/160 ط. الدار البيضاء، 1991.

11) أنظر «الإسلام السياسي» فرانسوا بورجا. ص 34 ونفس المرجع، ص 44.

12) لا يتفق فرنسوا بورجا مع هذا الرأي. أنظر «الإسلام السياسي»، ص 30/29.

13) أنظر الاعتصام للشاطبي، ج 304/1 وما بعدها.

14) سورة البقرة. الآية 185.

15) سورة المائدة، الآية 77.

16) أنظر تفصيل هذه المسألة عند فرنسوا «رورجا» في كتابه «الإسلام السياسي»، ص 29/28.

18) «الإسلام السياسي في الوطن العربي»، ص 6/5.

19) صدر بعنوان : «معارك في سبيل الإله، الأصولية في اليهودية والمسيحية والإسلام» تعريب د. فاطمة نصر. ود. محمد عناني. ضمن سلسلة كتاب (سطور) سنة 2000.

20) المرجع السابق، ص 35.

21) نفس المرجع، ص 51.

22) المرجع، ص 333.

23) نفس المرجع، ص 246/245.

24) أنظر تقريراً عن المسيحية الصهيونية كدين جديد لأمريكا، جريدة «الصحيفة» المغربية بتاريخ 12/12 ماي 2007.

25) صدر في الأصل سنة 1985 وصدر معرّبا بقلم عبد الوارث سعيد بمصر سنة 1989.

26) أنظر «الأصولية في العالم العربي» : ص 28 وما بعدها. وقد أخذ الباحث المغربي محمد ضريف في كتابه «الإسلام السياسي في الوطن العربي» بهذه المقاربة التي يسميها مقاربة أنجلوساكسونية. بعد أن قدم جملة من المقاربات التحليلية، بعضها ماركسي مادي اجتماعي، وبعضها ليبرالي اجتماعي.

27) الشرق الأوسط 1999/9/16.

28) أنظر جريدة «الأحداث المغربية». صفحة ملتقى الفكر. بتاريخ 2007/4/27.

29) أنظر مقالة الأصولية الإسلامية. دعوة إلى التدقيق، للأستاذ هاني فحص. جريدة «النهار» بتاريخ 2003/10/5، موقع الأنترنيت.

30) يحلل الباحث محمد ضريف من خلال رسم تبياني العوامل المحددة لمسار الحركات الأصولية، انظر كتابه «الإسلام السياسي في الوطن العربي»، ص 17 وما بعدها.

31) أخرجه الترمذي هن أبي هريرة. وأنظر تحليل هذه المسألة في بحثنا «المسلمون وإشكالية الوحدة» ط/ الجمعية المغربية للتضامن 1987 ط/مطبعة النجاح.

32) أنظر كتابه : قراءة تأسيسية في الخطاب الإسلامي، ص 13/12. ط/دار الناشر بيروت 1993.

33) أنظر موقع الكتاب في الأنترنيت بعنوان المقالة بتاريخ 2005/2/5.

34) صدر عن دار الملاك. بيروت 1991.

35) أنظر حوار العلامة محمد حسن فضل الله مع جريدة السفير بتاريخ 2001/12/29. موقع الانترنيت وكتابه السابق، ص 194/170.

36) أنظر : «الأصولية الإسلامية في العصر الحديث»، دليب هيرو (المعرب) 16/وما بعدها. ط/الهيأة المصرية للكتاب 1997.